

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación 'Nomos'



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

Suplemento Monográfico Utopía 2006-16

Consejo de redacción

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (Universidad Carlos III de Madrid)

Secretario:

David Hernández de la Fuente (Universidad Carlos III de Madrid)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)

Miguel Ángel Ramiro (Universidad Carlos III de Madrid)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (Universidad Carlos III de Madrid)

Franco Ferrari (Universidad de Salerno)

Jean François Pradeau (Paris X- Nanterre)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"

Universidad Carlos III de Madrid

Edificio 17 "Ortega y Gasset"

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Teléfono: (+34) 91 624 58 68 / 91 624 85 59

Fax: (+34) 91 624 92 12

Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

EL CUERPO POLÍTICO

Sara Martínez Otero

(Universidad Carlos III de Madrid)

Introducción

“Reinaba el terror en Roma a consecuencia de una disensión entre los cónsules y el ejército...”¹

En efecto, según el relato de Tito Livio, la plebe romana se rebeló contra el Senado y la situación, que parecía desesperada, fue resuelta de manera asombrosa y brillante por el orador Menenio Agripa quien doblegó los ánimos del pueblo por medio de esta fábula:

“En el tiempo en que el cuerpo humano no formaba como hoy un todo en perfecta armonía, sino que cada miembro tenía su opinión y su lenguaje, todos estaban indignados al tener que tomar sobre sí el cuidado, la preocupación y la molestia de proveer el estómago, en tanto que él, ocioso en medio de ellos, no hacía otra cosa que disfrutar de los placeres que se le procuraban. Todos, de común acuerdo, tomaron una decisión: las manos, de no llevar el alimento a la boca; la boca, de no recibirlos; los dientes, de no masticarlos. Pero queriendo, en su cólera, reducir al estómago por el hambre, de repente, los miembros, también ellos, y el cuerpo entero, cayeron en un agotamiento completo. Entonces comprendieron que la función del estómago no era ociosidad, y que si ellos lo alimentaban a él, él los alimentaba a ellos enviando todas partes del cuerpo el principio de vida y de fuerza repartido en todas las venas, el fruto de la digestión, la sangre.”

Esta fábula ocupa un lugar destacado en esta comunicación, además de por su belleza y lucidez, porque ilustra de manera ejemplar la metáfora en la que se basa el concepto original de “cuerpo político” que ahora se pasará a desarrollar.

¹ Tito Livio, *Storia di Roma*, II, 32.

Los orígenes de este concepto se remontan a la teoría política del organicismo que enunció la filosofía griega encabezada por Platón.

El organicismo como modelo político se basa en una articulación de poderes que no se controlan entre sí, sino que cooperan y viven en concordia, siguiendo la metáfora clásica del funcionamiento del cuerpo humano. El cuerpo político es un todo absoluto: están compenetradas unas partes con otras y mantiene la salud en la medida en que todos los órganos desarrollen su función específica -la que su misma naturaleza les confiere- para el bien del conjunto, dentro de la armonía requerida para que el organismo desarrolle plenamente su vida. La cabeza del cuerpo político es un miembro más al tiempo que también representa a todo el cuerpo y debe, por ello, comportarse con equidad y razón. Todas las cualidades de la cabeza política deben transmitirse al resto de la comunidad, cuyos miembros no son todos iguales.

El organicismo, finalmente, se sustancia y garantiza por un sistema de virtud. El poder del soberano se justifica autónomamente sin recurrir a ningún factor externo. Se basa, pues, en la idea de virtud, como autosuficiencia del sabio, para poder subsistir.

Platón añade otro concepto, que es uno de los pilares del organicismo político: el del alma. En el alma de cada hombre debe prevalecer la parte racional sobre la apetitiva y la instintiva. De manera análoga, la república organicista debe ser gobernada por los hombres virtuosos, aquéllos que se distinguen de los demás hombres por su condición racional: los filósofos. El alma es en el cuerpo lo que el filósofo es en la *polis*: la conciencia de la comunidad política que vela por su unidad.

La metáfora organicista estructura el pensamiento político que, como es bien sabido gracias a Platón, es esencialmente humano. Será su discípulo más avanzado quien haga un matiz fundamental: la política es una cuestión esencialmente humana, sí, y por lo tanto, es imperfecta. Es por ello que debe entrar en el juego la virtud política por excelencia: la justicia. La garantía de justicia corresponde a los gobernantes, pues es cuando el hombre tiene poder cuando puede ejercer la justicia: “el poder mostrará al hombre”². El ejercicio de la justicia es, para ser precisos, la misión del juez. Él es la encarnación de lo *iustum animatum* o, en palabras de Aristóteles, δίκαιον ἐμψυχον.

Si damos un salto hasta el incipiente renacer de las ideas grecolatinas en el siglo XII, especialmente en el pensamiento de Juan de Salisbury, encontraremos básicamente la misma teoría organicista, con la salvedad de que éste, como corresponde a su época,

² Dicho de Bías citado por Aristóteles en *Ética nicomáquea*, V, 1130a.

implica la intervención divina, la cual precisamente “hace las veces de alma de este cuerpo de la comunidad política.”³ Expone que “la comunidad política es algo así como un cuerpo que está dotado de vida por el don del favor divino, actúa al dictado de la suma equidad y se gobierna por lo que podríamos llamar el poder moderador de la razón.”⁴ Salisbury analiza el símil y lo desarrolla. Así, dice que el Senado es el corazón, los jueces y gobernadores son los ojos, oídos y lengua, los soldados son las manos, los recaudadores son el estómago, los agricultores, los pies. Al príncipe está reservado, *bien entendu*, el lugar de la cabeza, pues en él se acumula el poder de todos sus súbditos-miembros “para que así tenga capacidad suficiente para buscar y procurar el bien particular y común y se establezca de la mejor forma la disposición de toda la comunidad política humana”⁵.

A lo largo de la Antigüedad, la metáfora del “cuerpo político” siguió un curso lógico sin grandes sobresaltos. Sin embargo, como los buenos argumentos trágicos, sufrirá en el futuro una importante peripecia, un cambio de fortuna. Este cambio comienza en el siglo XIII, en la reelaboración de la doctrina aristotélica que llevó a cabo el Príncipe de los escolásticos. Tomás de Aquino recoge y utiliza de manera bastante explícita el concepto de “cuerpo político” para referirse a la naturaleza única y humana de la comunidad política:

“todos los hombres [...] pueden considerarse como un hombre en cuanto que participan de la naturaleza que recibieron del primer hombre, del mismo modo que en los asuntos civiles todos los hombres de una comunidad se consideran como un cuerpo, y toda la comunidad como un hombre.”⁶

Pero fue más lejos... La doctrina peripatética había dotado a la justicia de capacidad mediadora o intermediaria entre el derecho natural y el positivo, entre la Razón y la Equidad. La *iustitia mediatrix* se personifica en el juez, que es la justicia viva. Tomás de Aquino efectúa en este punto el cambio fundamental en el devenir de la teoría del “cuerpo político”. En consonancia con el contexto político en el que vive, introduce en su *Summa Theologica* la figura del rey como parte agente en la encarnación de la

³ Juan de Salisbury, *Policraticus*, V, cap. 2.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid.*, IV, cap. 1.

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, cuestión 81, art. 1, resp. “ omnes homines [...] possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo.”

justicia. Dice: “iudex est iustum animatum et princeps est custos iusti”⁷. Surge así, en el seno de la metáfora, la figura del rey quien cuajó de tal manera que, de ahora en adelante, la teoría se irá alejando del originario ideal griego y conferirá cada vez más protagonismo y poder al monarca. Prueba de ello se dio no mucho más tarde; tan sólo hubo que esperar al continuador de la obra de Santo Tomás: Pedro de Auvernia, en cuyos comentarios a la *Política* la figura del rey sustituye, absorbe por completo a la del juez. El rey es, a partir de ahora, el *ius animatum*.

Esta sustancial variación parece ser el germen de la evolución que sufrirá la metáfora del “cuerpo político” hasta desembocar en su nueva concepción medieval: ya no se tratará de una reciprocidad ni retroalimentación entre las distintas partes del cuerpo político; antes bien, ahora el rey como cabeza política pasa a tener el poder total y la relación se restringe a una mera unilateralidad⁸.

El advenimiento y consagración de la monarquía dinástica durante la Edad Media como forma de gobierno establece la perpetuidad de los derechos del soberano sobre todo el cuerpo político, cuya cabeza es el rey o, mejor dicho, la Corona. He aquí la clave de la célebre teoría de “los dos cuerpos del rey”⁹: el cargo político de cada monarca individual, la soberanía que el pueblo le inviste, la *Dignitas*, pasa a ser paradójicamente garantizada y encarnada en los diferentes sucesores humanos de la Corona. El rey se convierte, por tanto, en una dualidad indisociable análoga al dogma de la doble naturaleza de Cristo: además de su cuerpo natural –sometido al paso del tiempo, la enfermedad, la muerte–, pasa a ser la encarnación de otro cuerpo, el “cuerpo político” –inmortal y en perpetua salud– que es el conjunto de súbditos de su reino. El cuerpo político borra las debilidades del cuerpo natural haciendo valer la máxima: *Dignitas non moritur*¹⁰.

En el momento en que la Modernidad empieza a asomar en la Historia, la teoría de “los dos cuerpos del rey” asume un papel conservador trasgrediendo el espíritu de un modelo político que, de ahora en adelante, camina hacia su ocaso.

La última -y definitiva- tentativa organicista tendrá lugar con las nuevas ideologías de los incipientes estados seculares italianos, ya a partir de mediados del siglo XII. Había surgido una nueva forma de organización social y política que se oponía

⁷ *Ibid.*, II, cuest. LVIII, art. 1.

⁸ Adriana Cavarero, *Il corpo politico come organismo*, en *Filosofia Politica*, Il Mulino, a. VII, n. 3, 1993.

⁹ Teoría analizada de manera magistral por Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

¹⁰ *Ibid.*, p. 359.

completamente a la asentada creencia en que la monarquía hereditaria constituía la única forma sana de gobierno ¹¹. Las principales ciudades del norte de Italia reivindicaban una forma de autogobierno republicano afirmando su soberanía frente al Sacro Imperio Romano. Se llevó a cabo una transferencia de valores que pertenecían a la Iglesia para formar la nueva noción de *corpus reipublicae mysticum*, concepto procedente de una variante mucho más cercana a la idea inicial de los filósofos griegos: el *corpus mysticum*, que es la afortunada apropiación de San Pablo para describir la imagen de la Iglesia cristiana y la necesaria colaboración de todos los miembros dentro del cuerpo social al que pertenecen.

Brunetto Latini estudia y utiliza los textos de Platón y Aristóteles y proclama que cada miembro de la ciudad debe anteponer el bien común al suyo particular. Y en cuanto a los gobernantes, “nunca deben hacer nada que no sea para provecho manifiesto de la ciudad en general”. Bartolo de Sassoferrato establece una definición de la república marcadamente organicista: un régimen popular en el que “toda la jurisdicción de la ciudad quede en manos del pueblo en conjunto”. Marsilio de Padua coincide con Bartolo en que lo más importante en la vida política es el mantenimiento de la paz. Esto se realizará sólo si la soberanía descansa en el pueblo. Los escritores de esta época enfocan otro problema: la formación de facciones dentro de las ciudades-república que ponen en peligro la necesaria unidad del cuerpo político y el mantenimiento del bien común. A buen seguro, habrían querido invocar a Menenio Agripa para que volviera a mitigar los intereses individuales con su fábula.

En su afán por la conservación de los ideales de las ciudades-república, los teóricos encargados de la defensa retórica de la libertad abogan claramente, en sus consejos al *podestà*, por el argumento de hacer a los gobernantes virtuosos antes que a las instituciones fuertes. Los llamados “humanistas cívicos” del *quattrocento* resaltaron la idea de que promover la virtud y el sentimiento cívico en el pueblo garantiza el mantenimiento de la libertad y es mucho más importante que la formación de instituciones eficaces. La grandeza de la comunidad política radicaría en la identificación del propio bien con el bien común o, dicho de otro modo, en considerar a la república como un solo “cuerpo político”. Afirman, además, que la mayor participación posible de los ciudadanos en la política sería el medio de promover la

¹¹ Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de cultura económica, México D. F., 1985. En general, las ideas expuestas en este bloque proceden de dicha fuente. Por tanto, son obviadas las sucesivas notas al pie.

virtud. Francesco Patrizi analiza la *virtus* y establece que el *vir virtutis* es aquél que sitúa el beneficio de la república por encima de sus intereses. Maquiavelo abraza sin restricciones esta idea en sus *Discursos*, difiriendo de la opinión que manifiesta en *El príncipe*; ahora considera la virtud para todo el cuerpo político de ciudadanos.

El hecho de concretar la *potestas* en la virtud política –directamente heredado de Aristóteles– será uno de los pilares del pensamiento político renacentista. A ello se sumará un matiz, una importante influencia también aristotélica: el *corpus reipublicae mysticum* será también un *corpus morale et politicum*. Lo que Dante había denominado *humana civilitas*, lleva ese sello especial de cuerpo moral, de comunidad de hombres resultante de la razón y dotada de fines éticos propios¹².

Será precisamente el pensamiento del gran filósofo y poeta italiano el encargado de concluir esta comunicación. Aunque no niega la dimensión cristiana del hombre, Dante se apoya en Aristóteles y en Cicerón para separar su dimensión humana, la *humanitas*, como valor en sí mismo. La *humana civilitas* de Dante, desarrollada en su *Monarchia*, es un *corpus morale et politicum*, una comunidad humana unida por lazos naturales e intelectuales que alcanza su perfección si todos los miembros contribuyen a los fines éticos del cuerpo entero. La *civilitas* añade el componente cívico, la ciudadanía universal. Se establece así la autosuficiencia y soberanía del género humano como tal, como cuerpo político secular.

Como buen discípulo tomista, Dante reivindica el valor propio de las virtudes político-morales o *virtutes acquisitae* tomadas del sistema ciceroniano. *Prudentia*, *Iustitia*, *Fortitudo* y *Temperantia* son los hitos a seguir en el camino hacia el paraíso terrenal. El monarca debe encarnar las virtudes cardinales y ser espejo de ellas para que el cuerpo político alcance la perfección humana.

Dante se esforzó en llevar la teoría aristotélica de la realización del intelecto humano a una dimensión necesariamente colectiva: a la *universitas generis humani* o, en otras palabras, al cuerpo político del hombre.

¹² Kantorowicz, *Ibid.* nota 9, p. 204. En este último bloque ocurre lo mismo que en el anterior, las ideas se remiten al capítulo VIII de la obra de Kantorowicz.